Indigenismo: um orientalismo americano

Alcida Rita Ramos
Universidade de Brasília
Pesquisadora do CNPq

Introdução*

Em primeiro lugar, quero agradecer o generoso convite dos colegas organizadores para participar deste evento tão especial e de maneira tão vistosa. Com meus 156 centímetros que me qualificam como Chapa Rita, segundo meu amigo Miguel Bartolomé, não estou à altura, em todos os sentidos, desta tarefa, mas farei o possível para superar a modesta estatura perante meus pares.

Em segundo lugar, não posso deixar de prestar minha homenagem a dois dos nossos grandes antecessores de quem tivemos o privilégio de ser também contemporâneos e que tanto fizeram para o avanço dos estudos de relações interétnicas: os saudosos Guillermo Bonfil Batalla e Roberto Cardoso de Oliveira.

E em terceiro lugar, sinto-me honrada por vir falar de indigenismo na sua pátria de origem, uma vez que foi o México que pôs no mapa da nossa disciplina esse campo tão fértil da antropologia profunda.

Desde os anos 1940, marco importante na sua história, o indigenismo tem desvendado todo um mundo empírico e teórico sobre as relações extremamente desiguais entre os povos indígenas e os Estados-nações, especialmente, na América Latina. Inicialmente dedicado ao papel do Estado como disciplinador dessas relações, o indigenismo tem passado por transformações conceituais ao sabor das mudanças vividas por seus protagonistas. É hora, portanto, de redefinir o que é indigenismo.

Redefinindo indigenismo

Considerando que, além do Estado, muitos outros atores têm influenciado o campo das relações interétnicas, o conceito tradicional de indigenismo já não abarca todos esses atores e ações. Por isso, senti a necessidade de ampliá-lo e, inspirada no trabalho de Edward Said (1979), equipará-lo ao Orientalismo. Poderia chamar esse Orientalismo americano de Ocidentalismo, como fez o também saudoso Fernando Coronil (1997), mas prefiro Indigenismo, para manter um

vínculo mais estreito com a tradição latino-americana de pensamento social sobre as relações interétnicas. Amplio o conceito de Indigenismo para ir muito além da incorporação estatal dos povos indígenas, de modo a incluir o vasto território, tanto popular como erudito, de imagens e imaginário, verdadeiro ateliê onde se esculpem as muitas faces do *índio*. O campo de força gerado na arena interétnica e que envolve índios e não índios cria uma realidade prática e conceitual própria dessa modalidade de interação. Na minha concepção, Indigenismo é, portanto, um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio*. Todos esses atores contribuem para construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental.

Espiando por trás de todas as imagens do *índio* compostas por esse caleidoscópio de pontos de vista, vê-se sempre a imagem ou, mais precisamente, a anti-imagem do branco, do dito "civilizado". O índio como espelho, quase sempre invertido, representa uma das metáforas mais presentes e persuasivas no campo interétnico. Em outras palavras, o Indigenismo está para as Américas como o Orientalismo está para o Ocidente. O livro *Orientalismo*, de Edward Said, marcou época ao expor o Oriente como pura criação do Ocidente. Os paralelos entre Indigenismo e Orientalismo são fáceis de traçar, como podemos ver nas seguintes passagens: assim como "o Oriente é *orientalizado*", segundo Said, também o índio é *indianizado*. "Para o ocidental", diz Said, "o oriental sempre foi semelhante a algum aspecto do oeste". Também para o brasileiro, para me limitar ao meu contexto específico, o índio sempre foi semelhante a algum aspecto do Brasil. Ouvimos outros ecos do Orientalismo no Indigenismo em passagens de Said como esta:

> É a Europa [leia-se América Latina] que articula o Oriente [leia-se Índio]; essa articulação é a prerrogativa, não de um manipulador de marionetes, mas sim de um genuíno criador cujo poder de gerar vida representa, anima e constitui o espaço que está além das fronteiras que lhe são familiares, fronteiras essas que de outro modo seriam silenciosas e perigosas (Said, 1979:57).

Mas a minha caracterização de Indigenismo diverge do Orientalismo, pelo menos, num aspecto importante, que é a participação dos próprios índios na sua construção. Ao contrário do Orientalismo que, segundo Said, se faz, exclusivamente, por mentes europeias distantes, no Indigenismo, índios e "nacionais"

fazem parte do mesmo espaço de um Estado-nação que os coloca em contiguidade temporal e espacial, apesar das leis, atitudes e ações que os segregam. Por esta razão, se não também por outras, os índios são, igualmente, agentes do projeto indigenista dos nossos países, não importa quão restrita seja sua liberdade de ação. Por exemplo, ao se apropriar do conceito de "cultura", um artefato do pensar ocidental sobre a alteridade, os índios o fazem para impulsionar a sua luta pelo reconhecimento étnico e autodeterminação e, ao fazê-lo, contribuem, significativamente, para o desenho do Indigenismo. Sendo assim, não se pode dizer, como faz Said sobre o Orientalismo, que, por exemplo, o Brasil [leia-se Ocidente] é o ator e o Índio [leia-se o Oriental], o reator passivo. Em suma, do meu ponto de vista, o Indigenismo pode ser visto como uma elaborada construção ideológica sobre alteridade e mesmidade em contextos étnicos e nacionais.

Dentro desse imenso campo prático-simbólico, existem muitas maneiras de o Indigenismo se manifestar. Ele pode tomar a cara de preconceito regional, de comiseração urbana, de controle estatal, de curiosidade antropológica, de empenho religioso, de publicidade mediática, ou de discursos verbais, gestuais ou escritos dos próprios índios. Cada uma dessas manifestações é como um tijolo que se assenta na construção de um edifício de ideias e ações que abriga alguns dos aspectos mais reveladores das nacionalidades americanas. O Indigenismo é a janela indiscreta que expõe o *ethos*, quase sempre oculto, de uma determinada identidade nacional no continente.

É uma encruzilhada onde muitos agentes se encontram. Não menos importantes estão os índios, seja por meio de ações específicas de protesto, seja pela transformação de conceitos antropológicos em ferramenta de afirmação étnica e fortalecimento político. Outros atores mais estabelecidos do Indigenismo, como o Estado, a Igreja e as ONGs, têm perfis e agendas muito bem delineados. Já os meios de comunicação mostram um interesse periférico na questão indígena, embora os jornalistas tenham grande responsabilidade pela formação da opinião pública e por manter ou matar o interesse geral no assunto. Nós, antropólogos, queiramos ou não, carregamos o peso de traduzir a alteridade em textos, que se espera sejam inteligíveis, e temos o poder de retratar um povo indígena como respeitável ou deplorável.

Todos esses agentes circulam no terreno movediço da ambivalência interétnica, pois a riqueza simbólica da interetnicidade, ao menos no caso brasileiro, está, precisamente, na nebulosa que permeia esse campo do político. Se não, vejamos: o Estado aprova leis que protegem os direitos indígenas, mas o mesmo Estado desrespeita suas próprias leis com ações que são manifestamente anti-indígenas. A Igreja progressista propõe que seus missionários respeitem e absorvam

os costumes indígenas através do que chamam “enculturação”, mas com o propósito de transformar os índios em cristãos. As ONGs advogam em favor dos direitos indígenas, mas é preciso que os índios se comportem de acordo com as expectativas dos brancos se quiserem merecer seu apoio, sejam essas ONGs nacionais ou estrangeiras. Com isso criam o que chamei de índio hiper-real (Ramos, 1994).

E assim, a insustentável ambivalência do ser *índio* insinua-se por todos os lados, criando um meio fértil para a propagação de tantos *índios* quantos forem os agentes interessados em construir esse edifício fascinante, multifacetado e, por vezes, tão impossível de decifrar como uma obra de Escher. Esse é o Indigenismo que chegou ao século XXI.

Indigenismo comparado

Mas, por que sair do estruturado indigenismo estatal e enveredar por um indigenismo difuso, um tanto aleatório e algo amorfo? Porque parto do fato irrefutável de que, sem exceção, todas as nações do Novo Mundo se construíram sobre as ruínas dos povos indígenas, em alguns casos, de maneira tão literal que é visível a olho nu, como em prédios coloniais no México e nos Andes. Esse fato não se circunscreve apenas aos assuntos de Estado. Ele impregna a sociedade de forma total. Cada nação americana lida com essa culpa à sua maneira: umas com preconceitos delirantes, outras com um silêncio estridente, outras ainda com uma negação surda, cega e muda do passado indígena, mas todas tentando tapar o sol com peneiras freudianas que, de fato, pouco escondem. Uma boa má consciência é sempre um manancial de potenciais confissões e descobertas, portanto, nada melhor do que incluir na nossa busca de sentido do indigenismo revelações escondidas nas dobras do manto espesso que cobre a consciência de uma nação. Estereótipos e clichês são manifestações cândidas, desarmadas de que algo ou alguém incomoda e ameaça o conforto existencial de quem os alimenta. Expressões populares, como as comumente ouvidas no Brasil sobre a avó índia que foi apanhada a laço nas profundezas da floresta, revelam volumes sobre o mal-estar de conviver com a alteridade indomável e, ao mesmo tempo, no caso brasileiro, com um certo orgulho de ser filho natural da terra, brasileiro legítimo que não se confunde com o imigrante estrangeiro.

Meu objetivo ao interrogar esse indigenismo *lato sensu* não é, pois, esquadrinhar a intimidade das culturas indígenas, buscar seu nexo ou origem, mas desvendar os modos como as nações americanas se constituíram – e continuam a se construir – contra o pano de fundo do genocídio indígena que perpetraram em massa, antes e depois de serem nações independentes. Para isso, apoio-me na

comparação, um dos alicerces da pesquisa antropológica, capaz de cotejar situações diversas e, assim, revelar semelhanças e diferenças entre realidades que, às vezes, aparentam ser iguais. O indigenismo comparado pode trazer muitas surpresas sobre o papel que os povos indígenas têm desempenhado na formação das novas nações do continente. Meu foco atual são três países cujas populações indígenas constituem nítidas minorias demográficas e políticas. É o que podemos chamar de ABC indigenista, de sul para norte: Argentina, Brasil e Colômbia. Mas, por uma questão de conveniência expositiva, já que meu lugar de fala é o Brasil, começo com ele.

O indigenismo brasileiro

Se tivéssemos que escolher uma única palavra para descrever a relação do Brasil com seus índios, essa palavra seria *ambivalência*. Desde sua descoberta em 1500, a tendência de ver os índios como nobres filhos do Paraíso ou como ignóbeis selvagens que devem ser civilizados só aumentou ao longo dos séculos, desembocando numa verdadeira esquizofrenia na política indigenista oficial. Por um lado, os legisladores, ao menos em décadas passadas, mostraram uma sensibilidade razoável para proteger as diferenças culturais e étnicas representadas pelos povos indígenas. Por outro, os executores das políticas indigenistas, sejam funcionários da Funai, governadores ou ministros, têm se distinguido, muitas vezes, por atentar contra a legislação pró-indígena, incluindo a própria Constituição Federal.

Persiste o credo da unidade nacional que toma a nação como indivíduo coletivo – ao gosto do Estado tutelar – e não como a coletividade de indivíduos de inclinação liberal (Reis, 1988:193, 194). Por diversas vezes, autoridades brasileiras pronunciaram-se contra a presença de indígenas em território nacional, pois estes representariam o atraso num país que almeja ser aceito no seleto clube dos países de “Primeiro Mundo”. Ao se declarar avessos à diversidade cultural interna do país, esses senhores desnudam o Brasil pelo buraco da fechadura da política indigenista. A questão indígena, como um potente holofote, expõe as imperfeições da intimidade do *ethos* brasileiro sem a generosidade de retoques. Se é que há alguma sutileza no modo tutelar como o Estado trata os cidadãos em geral, essa finura desaparece quando os sujeitos são indígenas. Os índios são o protótipo do objeto de tutela pelo Estado e pela nação.

No entanto, o Brasil seria inconcebível sem os seus índios, não como coletividades concretas, mas como objetos do imaginário e da manipulação nacionais. Como uma memória involuntária proustiana, a questão indígena tem a potência de extrair da imagem autodeclarada do país aquilo em que não se pensa ou não

se quer admitir. Para usar uma figura freudiana, é como se os índios representassem o *id*, o mais profundo inconsciente da nação, um componente por vezes embaraçoso, mas necessário à sua própria constituição. A fábula das três raças nada mais é do que uma tentativa de acomodar essa ambivalência entre uma ideologia humanista e o anseio pela modernidade. Nesse jogo ideológico, os índios foram convertidos em moeda de troca do capital simbólico do país, desde emblemas da cobiça estrangeira até doadores de genes que, juntamente com negros e portugueses, produziram esse ser único e privilegiado que é *o brasileiro*.

A ambivalência contamina tudo e abre um grande flanco para a proliferação de posturas e imagens quase sempre deletérias para os indígenas. Vemos a invenção da nação e do índio em obras literárias, em decretos e leis, nos projetos de desenvolvimento, nas colunas jornalísticas, nas românticas formulações ambientalistas e em tantas outras manifestações de repúdio ou de elogio às diferenças socioculturais. Nesta Babel ideológica, percebe-se que é impossível extirpar o indígena da autoconsciência do Brasil.

O indigenismo argentino

Tendo sempre o Brasil como ponto de partida e de referência, venho investigando as ideologias e ações indigenistas na Argentina e como elas têm contribuído para formar aquela nação (Ramos, 2009). Embora a pesquisa ainda esteja em curso, alguns temas começam a surgir como importantes indicadores das trajetórias políticas e científicas em ambos os países que afetaram e continuam afetando direta ou indiretamente os povos indígenas.

Um dos pontos em comum entre a Argentina e o Brasil é o papel da ideologia positivista. No entanto, os pressupostos e consequências políticas diferem consideravelmente. Na Argentina, o positivismo de feição inglesa prevaleceu tanto na política (por exemplo, na figura do General Roca, o "conquistador do deserto" [Briones & Delrio, 2009]) como na ciência, embora não tenha sido unânime. Já no Brasil, foi o positivismo comteano de origem francesa que assumiu a liderança na política e, em especial, no indigenismo, enquanto o spencerismo (ou darwinismo social) inspirou cientistas dedicados ao estudo sobre raça.

Outro contraste está nos "mitos de origem" brasileiro e argentino. Enquanto o Brasil inclui os índios como formadores da nacionalidade, a Argentina nega peremptoriamente aos povos originários a participação na formação da argentinidade. Como diz a velha piada, ao contrário dos peruanos que vieram dos incas e dos mexicanos que vieram dos astecas, os argentinos afirmam que vieram dos barcos. Rejeitam, assim, qualquer ascendência indígena e sustentam que o

desenho de sua nação tem traço unicamente europeu. Embora em seus anos formativos o Estado argentino almejasse atrair imigrantes do norte europeu, teve que se contentar com multidões de italianos e espanhóis. Foram eles, mais do que ingleses e alemães, que apareceram nos barcos (Quijada *et al.*, 2000).

No campo da produção cultural, especialmente na literatura, o Brasil teve no movimento indianista um grito de louvor às qualidades atribuídas aos índios, cantadas em autores como José de Alencar e Gonçalves Dias. Mas os índios do indianismo brasileiro são os gentios primevos de um passado que nunca existiu. Vivendo na mesma época desses indianistas brasileiros, os argentinos Domingo Sarmiento, José Hernández e Lucio Mansilla, por exemplo, trataram a problemática indígena do ponto de vista da construção da nação, porém num registro diametralmente oposto ao brasileiro. Seus indígenas eram seus contemporâneos, competiam por recursos com a sociedade nacional e por estes fizeram-lhes guerra. Sem nostalgia pela inocência perdida, o que incomodava os formadores da nação argentina eram os índios vivos, não os mortos. Já não se tratava de índios extintos que o tempo transformou em heróis, mas de obstáculos a um progresso que parecia aguardar com impaciência que a Argentina os eliminasse para, enfim, florescer. Eram eles os ”diferentes” e os “impossíveis de assimilar”. De Londres, um argentino lamentou: “no nos dejan hacer buenos negocios, los de aquí se impacientan” (Viñas,2003[1982]:59).

Como para marcar a (des)importância dos índios para o destino do nascente país, autores como Domingo Sarmiento atacam, por assim dizer, o problema pelas bordas. O alvo privilegiado do seu tiro civilizador não é exatamente um índio, mas um caudilho interiorano de Cuyo que mostra sua força política no comando de um exército regional. Juan Facundo Quiroga emerge das páginas sarmientianas como um desgrenhado bandido que recusa a elegância do fraque (a epítome de civilidade europeia aos olhos de Sarmiento) e comete atos chamados de atrocidades, que em mãos de aliados seriam apenas práticas inevitáveis de guerra.

> Facundo es un tipo de la barbarie primitiva; no conoció sujeción de ningún género; su cólera era la de las fieras; la melena de sus renegridos y ensortijados cabellos caía sobre su frente y sus ojos en guedejas, como las serpientes de la cabeza de Medusa (Sarmiento,2004[1845]:123).

Não sendo índio, mimetiza-se em selvagem:

> trafica desde Córdoba con los indios; y últimamente se casa con la hija de un cacique, vive santamente con ella, se mezcla en las guerras de las tribus salvajes, se habitúa a comer carne cruda y beber la sangre en la degolladera de los caballos, hasta que en cuatro años se hace un salvaje hecho y derecho (Sarmiento,2004[1845]:206).

Atos imperdoáveis para o civilizador Sarmiento, para quem, pior do que nascer índio é fazer-se índio tendo nascido branco. A civilização sonhada por Sarmiento para a Argentina era em tudo a antípoda da barbárie. Dela estavam excluídos índios, gaúchos, exércitos informais (as *montoneras* de Facundo). Porta-voz desse porvir civilizado, Sarmiento inaugurou um projeto cujo desfecho não deixava lugar a meio-termo: "o se someten o se los elimina: se convierten o se los suprime. 'El resto son suspiros de beatas'". Com essa plataforma negativa, mais a proposta positiva de difundir um sistema exemplar de educação nacional, Sarmiento elegeu-se presidente da Argentina de 1868 a 1874.No entanto, a aspiração de eliminar a barbárie, neutralizando a atuação indígena, só começou a ser deveras satisfeita alguns anos depois. Já quase no final do século XIX, a chamada Campanha do Deserto de 1879 dilacerou a vida indígena nos Pampas e na Patagônia, seguida pelos massacres que devastaram os povos do Chaco.

A vasta literatura sobre a "conquista do deserto" mostra que a investida de 1879 chefiada pelo Coronel Julio Argentino Roca foi a última de uma série de ataques armados contra os índios, só no século XIX. Foi o golpe de misericórdia há muito anunciado e "se converteu en el arquétipo de la 'solución final'".

As campanhas bélicas que tornaram os índios argentinos invisíveis para a nação e para o mundo conseguiram matar dois coelhos com uma cajadada. Do ponto de vista econômico, o Estado convenceu o país de que era preciso esvaziar de índios as terras férteis de modo a deslanchar um plano de criação extensiva de gado destinada à bonança do mercado internacional de carne e derivados. Do ponto de vista ideológico, demonstrou que destruir os índios cumpria o destino manifesto no qual a Argentina era uma nação de brancos para brancos vindos dos barcos.

O grandioso desenho da nação argentina seguiu, passo a passo, um plano cuidadoso e muito bem definido: 1º) eliminar os índios; 2º) povoar o interior com imigrantes europeus; 3º) embranquecer o país; 4º) implantar um programa de educação universal. A rigor, apenas este último ponto teve o sucesso esperado: nem os índios foram eliminados – hoje são mais de 1 milhão –, nem os esperados imigrantes do norte europeu se apresentaram, nem o país saiu mais embranquecido, se formos além das estatísticas censitárias. Um dos subprodutos

das campanhas anti-indígenas, aliadas ao desatino da Guerra do Paraguai (1865-1870), foi o alarmante crescimento da dívida pública "que consumiu quase metade do orçamento em 1978-1879" (Fausto & Devoto, 2004), ou seja, esvaziam-se os campos e os cofres públicos em nome de uma hegemonia erguida a ferro e fogo, deixando atrás de si um rastro de míseros equívocos.

Em face desses contrastes tão marcantes, eu precisava buscar um contexto nacional onde os povos indígenas fossem também minoria demográfica e política, mas que pudesse intermediar os extremos entre a situação brasileira e a argentina, de modo a enriquecer a análise comparativa com mais elementos empíricos e, ao mesmo tempo, ampliar o escopo e elucidar os contextos dos países sob comparação. Para isso selecionei a Colômbia como o país que talvez melhor exemplifique um terceiro termo na construção do indigenismo e da nação.

O que se segue é uma primeira aproximação do que entendo sobre a realidade colombiana. Temas como a história detalhada da formação do país, a descentralização do poder público e a proliferação de poderes regionais paralelos, a hermenêutica legislativa, a contribuição da literatura, a ação dos missionários, o envolvimento da academia na questão indígena e outros aspectos cruciais do indigenismo colombiano serão analisados no decorrer da pesquisa que iniciei recentemente. Mas, apesar de incipiente, a investigação do indigenismo na Colômbia já mostra o potencial interpretativo deste caso.

O indigenismo colombiano

Numa cápsula, o cientista político da Universidade Nacional da Colômbia, Álvaro Tirado Mejía, assim caracteriza a Colômbia:

> Colombia ha sido un país muy metido en sí mismo, sin grandes movimientos de inmigración, con una economía mediana, cuando no pobre, si se lo compara con sus homólogos del continente pero, sobre todo, un país que se sale de los esquemas con que se mira a Latinoamérica desde el exterior. En efecto, Colombia brilla por la ausencia de dictadores; posee un sistema bipartidista, una tradición electoral y unos partidos políticos que se sitúan entre los más antiguos de occidente, con instituciones propias de la democracia liberal, pero, al mismo tiempo, ha sufrido una tremenda violencia (Tirado Mejía, 1994:9).

Fonte de orgulho para muitos colombianos, esse respeito ao sistema eleitoral que tem poupado o país de golpes de Estado tão comuns nos demais países sul-americanos, não garante, entretanto, a vigência de um regime democrático. A proverbial debilidade do Estado colombiano tem como consequência desastrosa

a proliferação de atos de violência que deixa os cidadãos à mercê do arbítrio de grupos regionais que se arrogam o direito ao uso da força para benefício próprio. Há que acrescentar que, dentre os segmentos mais sofridos da Colômbia, estão os povos indígenas, vítimas de massacres, perseguições e expropriações. Neste ponto, a Colômbia se aproxima lamentavelmente dos seus vizinhos do sul.

Diversos autores colombianos ou dedicados ao estudo da Colômbia (Bushnell, 1994; Múnera, 2005, 2008[1998]; Rojas, 2001; Palacios & Safford, 2002; Laguado Duca, 2004; Arias Vanegas, 2005; Serje, 2005) são unânimes em apontar um traço distintivo do ordenamento nacional. Trata-se da inapetência pela centralização do poder, que tem possibilitado a propagação de poderes regionais, e mesmo familiares, tendo como consequência a debilidade do Estado e a instalação endêmica, e mesmo epidêmica, da violência generalizada pelo país que tem afligido a população por mais de 70 anos.

Um observador externo não pode se furtar a fazer a pergunta que não cala: por que a Colômbia, neste ponto, difere tanto dos seus vizinhos sul-americanos? Por que ali poderosas forças regionais, aparentemente sem um projeto separatista, proliferam tão folgadamente sem que o Estado central tenha conseguido exercer plenamente suas atribuições weberianas, ou seja, manter o monopólio do uso legítimo da força? Por que o Estado deixa seus cidadãos à mercê da sanha de grupos armados a serviço de interesses particulares? O que há na história colombiana que possa iluminar essa particularidade única no continente? Considerando que a Colômbia teve o mesmo substrato libertário dos seus vizinhos na figura de Simón Bolivar, a possível resposta a essa intrigante pergunta não estaria na passagem de colônia a país independente. Estaria então em alguma peculiaridade de sua colonização espanhola ou poderia ser traçada ainda mais atrás no tempo? Teria a atual fragmentação de poder alguma coisa a ver com a estrutura política pré-hispânica que dominava em especial os Andes colombianos e que era mais débil ou ausente nos outros países da região?

Na falta de análises que, até onde vai meu conhecimento atual, silencia este tema específico, tomo a liberdade de sugerir o que segue mais como provocação para novas pesquisas do que como afirmação ingênua ou desavisada. À guisa de "hipótese de trabalho", e correndo o risco de criar uma ficção (que, espero, não se transforme em motivo de fricção), proponho que o substrato indígena na forma dos famosos "cacicados" seja, se não o principal responsável, ao menos um elemento importante na formação de um país que tem sido visto como "Colombia: Una nación a pesar de sí misma" (Bushnell, 1994), "Colombia, país fragmentado, sociedad dividida" (Palacios & Safford, 2006), ou como "El fracaso de la nación" (Múnera,2008[1998]).

O registro arqueológico e histórico da ocupação da Colômbia, em especial

nas regiões andina e caribenha, ressalta a presença do que se tem chamado de "cacicados", formações político-sociais organizadas em confederações independentes e em competição entre si (Langebaek, 1998, 2001; Langebaek & Cárdenas, 1996). Sabe-se também pela historiografia que os conquistadores espanhóis, a exemplo do que fizeram nos Andes bolivianos e peruanos, numa primeira fase da conquista, depuseram os grandes líderes e os substituíram, sem com isso alterar substancialmente a estrutura de poder vigente (Herrera Ángel, 2007). Mantiveram, assim, a tendência à fragmentação regional. Apesar do processo desagregador que usurpou aos índios suas terras e sua força de trabalho, em boa medida, persistiu o substrato organizativo de clãs matrilineares (Gamboa, 2010). A exemplo do que ocorreu na Argentina (Shumway, 2008), a independência e a constituição do novo Estado republicano trouxeram conflitos entre aqueles a favor do centralismo de governo e os adeptos do federalismo que procurava manter a autonomia regional. Mas, ao contrário da Argentina que acabou optando pelo Estado formal e substantivamente centralista, a Colômbia ficou a meio caminho com um governo formalmente centralizado, mas com um forte contrapeso regionalista.

Além disso, a grande fonte de energia por trás das disputas regionais têm sido grupos familiares tão potentes que, com suas forças de segurança particulares, provocaram o surgimento das bandas paramilitares que ainda hoje continuam aterrorizando o país. Dos clãs muísca dos tempos pré-hispânicos às famílias poderosas da atualidade colombiana, parece haver uma continuidade inédita na paisagem política sul-americana.

Sobre isto não posso deixar de evocar Lewis Henry Morgan quando analisa o surgimento da sociedade civil na Grécia Antiga. Morgan deixa claro que esse longo processo foi acompanhado de extensas e violentas lutas internas, em que a "sociedade se devorava" (Morgan, 1963:271). Sua fascinante análise histórica poderia mesmo ser vista como a busca das "formas elementares da vida civil". A transformação da sociedade grega, de um agregado de parentesco a uma sociedade civil, é descrita por Morgan numa das passagens mais ricas de *Ancient Society,* de 1877. Vemos como o parentesco vai sendo substituído por uma ordem política até se transformar num novo modelo de sociedade, a *polis*. O período de transição entre sociedade gentílica (organizada em torno de gentes ou clãs) e sociedade civil durou séculos e foi conturbado pela coexistência e grande competição entre as instituições antigas baseadas no parentesco e as novas baseadas no território, na propriedade privada e na cidadania. Foi, certamente, um dilatado interlúdio repleto de situações altamente conflituosas.

Poderíamos estender a imaginação sociológica de Morgan à situação atual da

Colômbia, onde parentesco e Estado ainda não resolveram as suas diferenças, onde poderosas famílias oligárquicas continuam desafiando a ordem estatal, levando terror à cidadania. Se esta interpretação tem algum fundamento, temos no caso da Colômbia uma das maiores demonstrações de quanto os indígenas contribuíram para a formação da nação, sejam quais forem os ingredientes dessa construção e seja qual for o grau de reconhecimento que a história pátria lhes conceda.

Uma outra característica fala de perto ao tema central do indigenismo comparado, qual seja, a repulsa pelo que tem sido visto como selvageria ou barbárie. Isto se refletiu, especialmente, na virada republicana da Colômbia no século XIX, quando começou a ser talhada a sua feição de nação independente e elaborada a sua ideologia indigenista.

Diversamente do caso argentino, a construção da ideia de barbárie colombiana foi seletiva e não incluía todo e qualquer povo indígena. Se, por um lado, o ônus da incivilização recaiu sobre os povos amazônicos e caribenhos, por outro lado, os habitantes dos Andes receberam o dúbio privilégio de representar os índios legítimos de um passado nobre, admirável e, especialmente, dourado, com seus magníficos e reluzentes adereços de ouro, tornando-os dignos de servir como ancestrais da nova nação. Mas isto não quer dizer que os indígenas andinos tenham sido poupados das vicissitudes da conquista e do colonialismo que dizimou a América indígena, como mostra a abundância de casos de abusos, ilustrados na repetição de massacres na região do Cauca, zona de fronteira cafeeira (IWGIA, 1984; Jimeno & Triana, 1985; Rappaport, 1994; Jimeno, 2006). Portanto, não custa enfatizar que não me refiro ao *índio* concreto, mas às imagens que se fazem dele.

Em flagrante contraste com a nobreza prístina concebida sobre os Andes, os indígenas da região amazônica e do Caribe e os afro-colombianos eram – e ainda são – a epítome da barbárie. Exemplo dessa dicotomia foi a reação indiferente, se não mesmo de alívio, à perda, em 1903, do Panamá, região então considerada a metáfora do fracasso de um modelo de nação: "por sua geografia, por sua composição racial e pelo predomínio de uma cultura popular, o istmo se encaixava perfeitamente no estereótipo das terras incivilizadas e bárbaras" (Múnera, 2005:116). Em suma, a perda daquele grande território foi compensada pelo descarte da barbárie que ele continha, aliviando a Colômbia do ônus de civilizá-lo. Por sua vez, a Amazônia colombiana tem sido palco de imenso sofrimento para os povos indígenas, especialmente, na era da borracha (Taussig, 1987; Pineda Camacho, 2000). Ainda em meados da década de 1960, os indígenas da Amazônia eram considerados como entes subumanos, inclusive aos olhos da lei para a qual matar índios não era crime (Bodley, 1975; Ramos, 2002:261).

De modo semelhante ao que ocorreu no Brasil a partir de 1988, a Constituição promulgada em 1991 trouxe mudanças substanciais ao indigenismo colombiano. Ao declarar que o "Estado reconhece e protege a diversidade étnica e cultural da nação colombiana" (Art. 7°), a nova Constituição criou uma série de provisões que garantem o direito indígena às terras ancestrais, aos seus usos e costumes, delegando aos próprios indígenas a responsabilidade de gerenciar seus territórios (Sánchez Botero, 2002a). Ainda sem o amparo de legislação ordinária, esta última provisão tem sido objeto de críticas de várias ordens (Padilla, 1996; Sánchez Botero, 2002b; Villa & Houghton, 2004).

Comparar a construção da nação colombiana à da brasileira e argentina, imediatamente, revela algumas diferenças flagrantes das quais destaco três: a doutrina do positivismo, a política de imigração e o tributo da arqueologia.

Ao contrário do Brasil e da Argentina, a Colômbia não sofreu a forte influência do positivismo, seja em sua vertente francesa, seja na inglesa, nem no âmbito do governo, nem da intelectualidade. Embora alguns pensadores da nação se inspirassem no exemplo da Inglaterra (Uribe Vergara, 2008[1]), não foi o positivismo que orientou a formação da nação colombiana, mas a doutrina do *laissez-faire* (Rojas, 2001), ou seja, o liberalismo (González, 1997; Palacios & Safford, 2002; Laguado Duca, 2004) ou uma "filosofia experimental" (Ruben Sierra, entrevista em 25/04/2010). Isto significa que o Estado colombiano, para o bem ou para o mal, abdicou de conduzir uma política indigenista coerente (como ocorreu com a Argentina de Roca e com o Brasil de Rondon) com o seu desígnio de "civilizar" o país. Em grande medida, a Colômbia delegou aos missionários o papel de lidar com os índios que enfrentavam a fúria expansionista do setor privado em suas várias frentes. Assim, enquanto o positivismo argentino e o brasileiro contribuíram para a separação do Estado e da Igreja, a filosofia benthamista da Colômbia (Jaramillo Uribe, 2001) seguiu a direção oposta, delegando à Igreja atribuições que seriam do Estado (Ruben Sierra, entrevista em 25/04/2010).

Outro contraste gritante entre a Colômbia, por um lado, e a Argentina e o Brasil, por outro, foi a parca imigração naquele país. Algumas tentativas débeis de governos republicanos para atrair imigrantes resultaram em rotundo fracasso, o que acentuou o já crônico isolamento da Colômbia com relação ao Velho Mundo e até mesmo aos seus vizinhos no continente.[2] Como afirma Frédéric Martínez, "la historia de la inmigración en Colombia durante el siglo XIX se caracteriza también por su fracaso casi absoluto" (1997:7). Ainda que houvesse o anseio de branquear o país com a atração do imigrante ideal – o artesão europeu (Martínez, 1997:3) –, as "políticas voluntaristas" que comandaram esse anseio ruíram por falta de consistência e recursos materiais. E, conclui Martínez: "La

lenta disipación de la quimera inmigracionista llevará, progresivamente, a los ideólogos de la nación – conservadores o liberales – a convencerse de aceptar a una Colombia tal como es, y no como la habían soñado" (Martínez, 1997:44).

Não foi, portanto, uma avalanche de imigrantes desbravando o "deserto" para enriquecer o país que serviu de justificativa para o extermínio e submissão dos povos indígenas colombianos, como ocorreu na maior parte da Argentina e no sul do Brasil. A fronteira econômica da Colômbia independente formou-se, e ainda se forma, principalmente, pelas forças internas ao próprio país, como os setores cafeeiro, mineiro e militar, tanto legítimos como ilegais.

Por último, vejamos como a arqueologia tem moldado o imaginário colombiano com relação aos povos indígenas e criado contrastes exacerbados entre os grandes feitos do passado e a alegada indigência do presente. Também aqui a Colômbia representa um contraste com os dois outros países objeto desta comparação, uma vez que essa atividade não tem gerado, ao menos até agora, consequências sociais ou políticas perceptíveis nem no Brasil nem na Argentina. Refiro-me à arqueologia não como uma disciplina acadêmica, mas como um recurso ideológico que contribui para marcar diferenças sociais. A arqueologia como elemento ideológico separa o passado admirável traduzido, por exemplo, nas espetaculares esculturas de San Agustín, do presente miserável de povos indígenas depauperados e marginalizados. Como afirma o arqueólogo Cristóbal Gnecco, "la negación de continuidad cultural resultó muy útil para deslegitimar las reivindicaciones territoriales de las sociedades indígenas contemporáneas" (Gnecco, 2000:40). "Os sujeitos arqueológicos", diz Gnecco, "não mudam, desaparecem" (Gnecco, 2000:37). Deste modo, atribui-se civilização aos indígenas do passado monumental e barbárie aos seus atuais descendentes. Destes espera-se apenas que se civilizem e deixem de cobrar seus direitos étnicos.

Em flagrante contraste com o atávico glamour das montanhas ou do Caribe, a região amazônica foi eleita pelo próprio Estado colombiano como "el lugar propicio para los condenados, mediante la creación de Colonias Penales y centros de confinamiento" (Gómez, 2000:93). Essa marginalidade política e social tem contribuído para perpetuar a marginalização dos povos indígenas da Amazônia colombiana. A caracterização que faz Augusto Gómez expõe a força do imaginário colombiano sobre a Amazônia.

> la satanización [da Amazônia] se ha venido construyendo de dicho espacio e de sus habitantes, hasta convertirla en el 'infierno', en el 'lugar de los condenados'. La difusión de imágenes como, por ejemplo, la del salvajismo y canibalismo de sus pobladores aborígenes [...] ha sido desde siglos atrás, parte de

> esa construcción de la región, con sus efectos desastrosos… peor aún, si se observa que muchas de esas imágenes negativas [...] persisten hoy en la sociedad colombiana (Gómez, 2000:93).

Em última instância, apenas os índios do passado glamoroso, como os muíscas e os taironas, mestres da ourivesaria, merecem consideração. Índio vivo, seja da montanha, do Caribe ou da Amazônia, é índio perdido se não se submeter aos ditames de uma civilização que continua cega à sua própria incapacidade de servir de exemplo para alguém.

Concluindo

Ao estudar indigenismo como uma ideologia sobre diferenças culturais, espero poder desnudar o Estado-nação nos seus espaços mais recônditos e íntimos, como se a questão indígena fosse uma neurose virtualmente incurável que, de um modo ou de outro, aflige os países americanos em geral. Até que ponto, vasculhando esse subconsciente nacional, é possível desvendar algo de novo? Posso dizer que, no caso do Brasil, ir fundo nos discursos indigenistas e nas imagens criadas sobre os índios tem feito emergir, por exemplo, um traço da brasilidade que me parece inédito, com a possível exceção dos trabalhos de Roberto DaMatta. Refiro-me à ambiguidade como o traço que sublinha o Brasil (Ramos, 1998b). Meu desafio é usar o indigenismo para trazer à tona o lado encoberto do país que não fica totalmente exposto em análises sociológicas ou políticas.

Quanto à Argentina, há um claro renascimento da indianidade, ou aboriginalidade, como quer Claudia Briones (2002), depois de séculos de negação da existência de índios e da carga negativa que pesa sobre a figura dos "cabecitas negras" em meios urbanos – "muchos de los que ustedes llamaban cabecitas negras éramos nosotros, los indígenas que vinimos a Buenos Aires" (líder mapuche citado em Briones, 2002:80). Esta nova conjuntura traz, necessariamente, consequências importantes e mesmo imprevisíveis. Quando, em 1994, com a reforma da Constituição nacional, os legisladores argentinos reconheceram pela primeira vez a presença de índios em território nacional (Briones, 2006:248), eles desmentiram os vultos mais importantes da história republicana do país e deram um recado à população: a Argentina, advertem, não é um país apenas de brancos e, mesmo que exista um anseio de branqueamento por quem não é branco, não é com homogeneidade étnica que se faz uma verdadeira nação.

Na Colômbia, dado o seu lugar de minoria dominada, ainda que o país, desde 1991, se proclame pluriétnico, é surpreendente constatar a visível vanguarda política dos povos indígenas quanto às iniciativas de repúdio e combate à

violência generalizada naquele país. Como muitos segmentos da sociedade rural da Colômbia, os indígenas, tanto dos Andes quanto da Amazônia e da região caribenha, têm sido perseguidos, torturados e mortos pelos vários tentáculos armados que fustigam o país, desde grupos paramilitares e revolucionários até o próprio exército nacional (Molano,2006[1985]). A massa de mutilados e despossuídos deixada na esteira de ações agressivas ao extremo por parte desses grupos beligerantes gerou uma nova categoria política: as vítimas. De desvalidas a politicamente ativas, essas vítimas, a duras penas, têm-se mobilizado para tornar públicas as suas perdas e as condições em que elas se deram, transformando a impotência individual em potência coletiva.

Neste contexto, são os grupos indígenas organizados que estão à frente dessas mobilizações com a adesão dos demais segmentos do país (Jimeno *et al*., 2010). Esse protagonismo indígena na Colômbia não vem por acaso. Há naquele país inúmeros líderes e pensadores de diversas etnias que, no passado e no presente, se têm destacado por sua atuação política (Gnecco, 2004; Muelas Hurtado, 2005; Rappaport, 2005; Jimeno, 2006; Gros & Morales, 2009) e intelectual (Guerra Curvelo, 2001). O resultado é a visibilidade ascendente de figuras proeminentes no campo das relações interétnicas na Colômbia.

Não é demais enfatizar que o estudo do indigenismo como via para entendermos o *ethos* de uma nação americana é como uma porta que se abre às regiões mais íntimas e recônditas de um país. Ele tem o potencial de revelar o não dito de uma nacionalidade, ou seja, aqueles espaços, muitas vezes, implícitos que não se quer ou não se pode explicitar. Em última instância, o valor heurístico da comparação – ferramenta privilegiada da antropologia – é permitir chegar a um conhecimento muito mais profundo da nossa própria realidade, refletida no espelho que são os outros, além de minimizar a tendência de nossos países a um provincianismo etnográfico em que os estudiosos se ocupam com demasiada exclusividade em examinar o seu próprio contexto nacional.[3] Que este nosso encontro me desminta.

Alcida Rita Ramos é Professora Emérita da Universidade de Brasilia e Pesquisadora 1A do CNPq. Dentre os livros de sua autoria estão *Sanumá memories: Yanomami ethnography in times of crisis* (1995) e *Indigenism: Ethnic politics in Brazil* (1998), ambos publicados pela University of Wisconsin Press.

Notas

[*] Conferencia Magistral, I Encuentro de Antropólogos Brasileños y Mexicanos, Ciudad de México, 7-9 de septiembre de 2011.

1. Este autor aponta com detalhes os caminhos distintos que a Colômbia e a Argentina trilharam em sua formação, mesmo tendo em comum o papel do higienismo, da criminologia e do racismo em suas respectivas políticas públicas (Ver também Urueña, 1994). Sobre isto, ver o caso brasileiro em Murilo de Carvalho (1991).

2. Uma impressão de quem vê a Colômbia com olhos vindos do Brasil é a repetição inesperada dos sobrenomes numa população muito menor do que a brasileira. Não encontramos lá os Schmidts, Genaros, Malufs, Levis e Suzukis tão comuns no Brasil. Sem confirmação estatística, resta arriscar uma pergunta, talvez uma impertinência: seria o aparentemente reduzido universo de sobrenomes colombianos uma consequência da falta de imigração em massa, do efeito fertilizante dos estrangeiros?

3. Neste sentido, à guisa de exemplo de alguns trabalhos que ampliam os horizontes de quem se dedica a analisar fenômenos de escala macro, como são as nações, podemos citar o já mencionado Edward Said (1979), Jean e John Comaroff (1991, 1997, 2006), Fernando Coronil (1997), Norbert Elias (1996), Johannes Fabian (1986), James Ferguson (1994), Bruce Grant (1995), Richard Handler (1988), Michael Herzfeld (1997), Elizabeth Povinelli (2002), Michael Taussig (1997), Eric Wolf (1999), entre muitos outros. Todos estes autores fornecem valiosa inspiração teórica para o trabalho ambicioso de desvendar o sentido da nacionalidade num continente onde as nações se erigiram à custa dos povos indígenas originários, deixando um rastro de ambiguidades, frustrações, ressentimentos e outras questões mal ou não resolvidas no vasto campo da convivência pluriétnica.

Referências bibliográficas

BRIONES, Claudia & DELRIO, Walter. 2009. "The 'Conquest of the Desert' as a trope and enactment of Argentine's manifest destiny". In:David Maybury-Lewis; Theodore Macdonald & Biorn Maybury-Lewis (orgs.). *Manifest destinies and indigenous peoples.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, David Rockefeller Center for Latin American Studies.pp. 51-83.

BUSHNELL, David. 1994. *Colombia,una nación a pesar de si misma: De los tiempos precolombinos a nuestros dias.*Bogotá: Planeta.

COMAROFF, Jean & COMAROFF,John. 1991. *Of revelation and revolution. Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa.*Chicago: University of Chicago Press.

________. 1997.Of revelation and revolution. Vol. 2:The dialectics of modernity on a South African frontier. Chicago: University of Chicago Press.

________. 2006. *Law and disorder in the postcolony.* Chicago: University of Chicago Press.

CORONIL, Fernando. 1997. *The magical state: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.

ELIAS, Norbert. 1996. *Os alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FABIAN, Johannes. 1986. *Language and colonial Power.* Berkeley: University of California Press.

FAUSTO, Boris & DEVOTO,Fernando. 2004. *Brasil e Argentina: Um ensaio de história comparada, 1850-2002*. São Paulo: Editora 34.

FERGUSON, James. 1994. *The anti-politics machine: "Development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

GAMBOA MENDOZA, Jorge A. (comp.). 2008. *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: Miradas desde la arqueologia, la antropologia y la historia*. Bogotá: Uniandes/Ceso.

________. 2010. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: Del sihipkua al cacique colonial, 1537-1575*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

GNECCO, Cristóbal. 2000. "Arqueología, estado y nación". In:Jairo Tocancipá (comp.).*La formación del estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia*.Popayán: Taller Editorial – Universidad del Cauca. pp. 30-50.

GÓMEZ LONDOÑO, Ana María (comp.). 2005. *Muiscas: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

GÓMEZ, Augusto. 2000. "Amazonia: Tierra de los desterrados". In: Jairo Tocancipá (org.).*La formación del estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia*.Popayán: Taller Editorial – Universidad del Cauca. pp.90-111.

GONZÁLEZ, Fernán. 1997. *Para leer la política: Ensayos de historia política colombiana*. Bogotá: CINEP.

GRANT, Bruce. 1995. *In the Soviet House of Culture: A century of Perestroikas*. Princeton: Princeton University Press.

GROS, Christian & MORALES, Trino. 2009. *¡A mí no me manda nadie!: Historia de vida de Trino Morales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

GUERRA CURVELO, Weildler. 2001. *La disputa y la palabra: La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

HANDLER, Richard. 1988. *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.

HERRERA ÁNGEL, Marta. 2006a. "Transición entre el ordenamiento territorial prehispánico y el colonial en la Nueva Granada". *Historia Crítica*, 2:118-152.

________. 2006b. "Las bases hispánicas de la configuración territorial de la Provincia de Popayán en el periodo colonial". *Journal of Latin American Geography*, 5(2):53-73.

________. 2007. *Ordenar para controlar: Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Medellín: La Carreta Editores E.U.

________. 2009. *Popayán: La unidad de lo diverso: Territorio, población y poblamiento en la Provincia de Popayán, siglo XVIII*. Bogotá: Uniandes/Ceso – Departamento de Historia.

HERZFELD, Michael. 1997. *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. Londres: Routledge.

IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). 1984."Colombia: Indian massacre in Cauca". *IWGIA Newsletter*, 38:37-42.

JARAMILLO URIBE, Jaime. 2001. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Uniandes-Ceso.

JIMENO, Myriam. 2006. *Juan Gregorio Palechor: Historia de mi vida*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad Nacional de Colombia/ Popayán: Consejo Regional Indígena del Cauca/Universidad del Cauca.

JIMENO, Myriam & TRIANA, Adolfo. 1985. *Estado y minorias étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos del Jaguar/Fundación para las Comunidades Colombianas.

JIMENO, Myriam;CASTILLO,Ángela & VARELA,Daniel. 2010. "A los siete años de la masacre del Naya: La perspectiva de las víctimas". *Anuário Antropológico/2009*:183-205.

LANGEBAEK, C. H. 1996. *Noticias de caciques muy mayores: Origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. 2. ed. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia-Ediciones UniAndes.

________. 2001. "Cacicazgos, orfebrería y política préhispánica: Una perspectiva desde Colombia". *Revista de Arqueología del Area Intermedia,*2:11-46.

________. 2007. *Indios y españoles en la antigua Provincia de Santa Marca, Colombia: Documentos de los siglos XVI y XXVII*. Bogotá: Uniandes/Ceso.

LANGEBAEK, C. H. & CÁRDENAS,Felipe (comps.).1996. *Chieftains, Power and trade: Regional interaction in the intermediate area of the Americas.* Bogotá: Universidad de los Andes.

MARTÍNEZ, Frédéric. 1997. "Apogeo y decadencia del ideal de la inmigración europea en Colombia, siglo XIX". *Boletín Cultural y Bibliográfico,*34(44):3-45. Editores.

MOLANO, Alfredo. 2006. *Crónicas de la violencia*. Bogotá: El Áncora Editores.

MORGAN, Lewis Henry. 1977 [1963]. *Ancient Society*. Cleveland: Meridian Books.

MUELAS HURTADO, Lorenzo. 2005. *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

MÚNERA, Alfonso. 2008[1998]. *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Banco de la República/El Áncora Editores.

________. 2005. *Fronteras imaginadas: La construcción de las razas y de la geografia en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.

MURILO DE CARVALHO, José. 1991. *A formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

PALACIOS, Marco & SAFFORD,Frank. 2002. C*olombia: País fragmentado, sociedad dividida: su historia.* Bogotá: Grupo Editorial Norma.

PINEDA CAMACHO, Roberto. 2000. *Holocausto en el Amazonas: Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.

POVINELLI, Elizabeth. 2002. *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.

QUIJADA, Mônica;BERNAND, Carmen & SCHNEIDER, Arnd. 2000. *Homogeneidad y Nación con un studio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

RAMOS, Alcida Rita. 1994. "The hyperreal Indian". *Critique of Anthropology,* 14:153-171.

________. 1998. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

________. 2009."O indigenismo na montagem da nação: Contrastes e convergências entre Brasil e Argentina". *Anuário Antropológico/2007-2008,* pp.27-59.

RAPPAPORT, Joanne. 2005. *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.

REIS, Elisa P. 1988. "O Estado nacional como ideologia". *Estudos Históricos,* 1(2):187-203.

SAID, Edward. 1979. *Orientalism*. NovaYork: Vintage.

SARMIENTO, Domingo. 2004[1845]. *Facundo*. Buenos Aires: Losada.

SERJE, Margarita. 2005. *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Uniandes-Ceso.

SHUMWAY, Nicolas. 2008. *A invenção da Argentina*. São Paulo: Edusp; Brasília: Editora UnB.

TAUSSIG, Michael. 1997. *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.

TIRADO MEJÍA, Álvaro.1994. "Presentación". In:David Bushnell.*Colombia, una nación a pesar de sí misma: De los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá: Planeta. pp. 9-12.

URIBE VERGARA, Jorge. 2008. "Sociología biológica, eugenesia y biotipología en Colombia y Argentina (1918-1939)". In: Santiago Castro-Gómez & Eduardo Restrepo (orgs.).*Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX.*Bogotá: Editora Pontificia Universidad Javeniana.pp. 204-221.

URUEÑA, Jaime. 1994. "La idea de heterogeneidad racial en el pensamiento político colombiano: Una mirada histórica". *Análisis Político,*22:5-25.

VANEGAS, Julio Arias. 2005. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano: Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Uniandes-Ceso.

VIÑAS, David. 2003[1982]. *Indios, Ejército y Frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos.

WOLF, Eric. 1999. *Envisioning power: Ideologies of dominance and crisis*. Berkeley: University of California Press.